

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Dal panorama alla prosopopea: appunti per una semiotica del corpo viaggiante

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/101700> since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Dal panorama alla prosopopea Appunti per una semiotica del corpo viaggiante¹

di Massimo Leone

Università di Torino
massimo.leone@unito.it

Abstract

L'industria del turismo sta progressivamente svuotando il viaggio di uno dei suoi valori antropologici ed esistenziali più fondamentali: il suo essere un laboratorio in cui i viaggiatori possono esperire temporaneamente il disgregarsi del loro regime di appartenenza sedentaria, protetti da un progetto di ritorno. Secondo questa prospettiva, il viaggio non turistico è uno dei modi migliori per testare i limiti della propria tolleranza alla diversità culturale e riconoscere, di conseguenza, l'identità della propria 'casa' culturale ed esistenziale. Tuttavia, i testi odeporeici moderni e contemporanei perlopiù esaltano la capacità eroica del viaggiatore di superare i limiti della tolleranza. Argomentando che tale enfasi scaturisce dal desiderio coloniale di addomesticare e assimilare il mondo e la sua diversità, l'articolo si propone di sovvertire questa logica e di sostituire l'odeporica panoramica, dominate dalla volontà di potenza dei soggetti, con quella prosopopeica, la quale racconta storie di come le cose del mondo, reliquie di secoli di civiltà, respingono il viaggiatore e il suo desiderio di addomesticazione e conquista. Come esempio di tale sovversione, l'articolo propone un'esplorazione semiotica delle toilette, della loro varietà, e della loro 'resistenza culturale'.

Parole chiave

Viaggio, turismo, letteratura odeporeica, colonialismo culturale, toilette, semiotica

Sommario

0. Introduzione: quanto è brutto viaggiare

1. La letteratura esistente

2. Tentativi tassonomici

3. Appunti sul corpo che viaggia

4. Conclusione

Bibliografia

¹ Esprimo tutta la mia gratitudine ai revisori anonimi di questo articolo per i loro stimolanti suggerimenti.

Questo saggio si compone di tre parti. La prima intende proporre una filosofia del viaggio in chiave semiotica. Critica più che analisi della cultura contemporanea del viaggio, tale prima parte esprime un punto di vista del tutto personale su questa pratica umana, senza pretese di oggettività, né tanto meno di universalità, ma anche senza l'ignavia di un sguardo socio-culturale fintamente distaccato e in molti casi colpevole; è inutile negarlo: è nel viaggio, da quello dei turisti a quello dei migranti, che si consumano e si celebrano oggi alcuni degli squilibri maggiori delle società del pianeta; non riconoscerlo, sotto veste di risentito atteggiamento di rigore accademico, sarebbe solo ipocrita.

La seconda parte propone di superare alcune delle reticenze del discorso contemporaneo del/sul viaggio (sia esso saggistico od odeporico) lasciando che sia il corpo stesso del viaggiatore a esprimere il rifiuto che il mondo gli oppone, piuttosto che continuare a osannare la volontà di potenza del viaggiatore col suo retaggio missionario e coloniale. È ovvio che non vi è accesso ai racconti *del* corpo che non sia in qualche misura mediato dai racconti *sul* corpo. Tuttavia, non è una mistica del corpo viaggiante che qui s'insegue, ma il tentativo asintotico di far parlare gli oggetti del mondo, quelli con cui il corpo del viaggiatore s'imbatta trovandovi un ostacolo alla propria *hubris* di conquistatore di spazi e di culture.

Infine, la terza parte consiste in un rosario di piccole prosopopee di viaggio, tutte incentrate sul tema, apparentemente umile, dei rifiuti del corpo, del modo in cui le diverse culture si attrezzano (o non si attrezzano) per gestirli, e dello shock cui il corpo del viaggiatore è soggetto quando oltrepassa la frontiera della propria cultura escrementizia. Né fredde analisi semiotiche tese ad addomesticare ed edulcorare l'estraneità del mondo attraverso un simulacro di comprensione, né meri appunti di viaggio senz'ordine né logica, i grani di questo insolito rosario sono intesi sostanziare la logica dell'articolo, ma anche aprirlo all'opportunità di rielaborazioni ulteriori.

o. Introduzione: quanto è brutto viaggiare

Questo articolo si vuole una riflessione in nascita sul corpo che viaggia. La maggior parte della letteratura narrativa e accademica sul viaggio predilige il racconto e/o lo studio di un'immaginazione più o meno cosciente. Quando il corpo si affaccia sulla scena della scrittura, permane dietro il velo di questa immaginazione. In ogni modo, il racconto del corpo che viaggia è sovente racconto del soggetto. Per esempio, in *The Road to Oxiana*, archetipo della letteratura di viaggio della tarda modernità, Robert Byron dedica un'epica alla propria dissenteria, ma offre un resoconto sul suo intestino che è comunque filtrato dal desiderio del soggetto: la dissenteria diviene mero ostacolo al raggiungimento della meta, non straordinaria occasione per par-

lare di ciò che accade al corpo che viaggia, indipendentemente dall'agentività più o meno cosciente del viaggiatore (Byron 1937).

La concezione per così dire cartesiana del viaggio pretende che io sia una mente più o meno vigile che sposta un corpo più o meno succube. Ne deriva un elogio della decisione e della pianificazione: il giorno in cui ho scelto di partire, la meta che ho deciso di raggiungere, il cammino che ho pianificato d'intraprendere. Anche la mistica dell'azzardo, così diffusa nell'immaginario contemporaneo del viaggio da essere diventata il più trito dei cliché, non esisterebbe senza il suo contrasto con questa logica del programma: ho incontrato l'Imponderabile solo perché il caso, qualunque cosa esso sia, ha stravolto i miei piani di viaggio. Quanto questa dialettica della pianificazione e dell'imprevisto sia debitrice della civilizzazione della guerra, e quanto il viaggio moderno assomigli a una piccola campagna militare, sarebbe senz'altro argomento di utile riflessione.

Qui però si vuole intraprendere un altro percorso (come si vede anche la retorica accademica non sfugge alle metafore della pianificazione). Per ogni viaggio vi è una storia segreta — segreta perché raramente raccontata. È una storia che permane celata negli interstizi di quella ufficiale. In quest'ultima, il soggetto riceve con i sensi lo spettacolo del mondo Altro, quello che le/gli si dipana innanzi grazie all'impresa del viaggio. È sostanzialmente la narrativa del panorama, del soggetto che raccoglie in sé le impressioni di viaggio e le rielabora in un racconto soggettivo. Nella storia segreta del viaggio, invece, protagonista non è il soggetto che riceve la diversità del mondo esplorato, ma la resistenza di quest'ultima a farsi ricevere. È sostanzialmente la narrativa della prosopopea, il racconto di un corpo che urta contro una realtà che lo respinge.

La ragione per cui si tratta di una storia raramente narrata dovrebbe risultare già abbastanza chiara: se la narrativa del panorama esalta il trionfo di un soggetto che penetra nell'Alterità — molta della letteratura di viaggio non consiste in altro che in questo encomio della penetrazione e dell'adattamento — la storia segreta del viaggio è essenzialmente il racconto di una disforia: a dispetto di tutti i tentativi della volontà, l'Alterità del mondo respinge il corpo; se il corpo potesse esprimere autonomamente il proprio giudizio, dichiarerebbe subito che viaggiare è una follia, e che è non vi è decisione migliore del ritorno.

La storia del corpo che viaggia è dunque una storia segreta, poco narrata, perché non è il racconto trionfante di un soggetto che immagina la realtà e agisce su di essa, ma è invece il racconto nostalgico di un corpo che non immagina la realtà ma ne è in un certo senso immaginato, non agisce su di essa ma ne è agito. È, per dirla nei termini della semiotica generativa, il racconto di una passione.

Come dare voce, allora, a questa storia segreta? E soprattutto, perché darle voce? Sicuramente non è una storia da raccontare attraverso il genere della lamentazione. Per esempio, le piaghe di Lévi-Strauss in *Tristes tropiques* sono leggendarie, segnalano l'incapacità del suo corpo di adattarsi ai mezzi di trasporto della pre-modernità (Lévi-Strauss 1955). Eppure la descrizione di queste piaghe è pur sempre strumentale rispetto all'epica del soggetto viaggiante: malgrado la sofferenza, Lévi-Strauss stoicamente avanza verso

l'ignoto. La storia del corpo che viaggia dovrebbe partire, invece, non da un racconto delle piaghe, ma da un racconto della sella. Esprimere la durezza della sella, la sua fierezza, la sua impenetrabilità, la sua ostilità. La sella come anti-soggetto di Lévi-Strauss. Le piaghe di Lévi-Strauss come passione cagionata dalla reazione di questo anti-soggetto. Le piaghe come espressione di una pre-modernità che resiste all'esplorazione del soggetto moderno.

Ecco il punto di vista che il racconto del corpo che viaggia dovrebbe assumere: non quello del corpo del viaggiatore che si adatta all'Alterità delle cose, mosso dall'irrefrenabile desiderio di conquista del soggetto, ma il punto di vista delle cose, del loro rifiutare questo adattamento, del loro dichiarare la sconfitta del viaggiatore, o perlomeno l'inanità dei suoi sforzi. "*Sunt lacrimae rerum*", dovrebbe essere il motto di chi si appresti a narrare il racconto del corpo che viaggia.

A questo punto le finalità generali di una tale inversione di prospettiva dovrebbero essere evidenti. Molta parte della letteratura narrativa e accademica sul viaggio si prefigge, più o meno consciamente, l'obiettivo di 'addomesticare' il mondo. Il viaggiatore attraversa lo spazio, incontra mondi molto diversi dal proprio, cuce il proprio racconto attorno alla sorpresa di questo incontro, esalta la diversità delle vicende umane, ma alla fine ripropone incessantemente un elogio dell'aggiustamento: se davvero lo si vuole, e se se ne ha l'intelligenza, si può fare del mondo la propria casa. Testimonianza ultima di questo addomesticamento (nel senso etimologico del termine) è la scrittura: è attraverso la scrittura che il viaggiatore attesta non solo di essere sopravvissuto al mondo e alle sue diversità, ma anche di averle abbracciate tutte in un'unica soggettività.

Questa versione del racconto di viaggio è di certo assai affascinante, e sicuramente in linea con l'episteme della post-modernità — riprova ne sia il successo delle sue ricadute commerciali — ma anche profondamente ipocrita, oltre che colpevole.

L'ipocrisia del racconto di viaggio consiste nel trascurare un dato essenziale dell'esperienza di ogni viaggiatore: che si viaggi per assaporare il gusto delle culture diverse è una banalità cui oramai non credono più nemmeno gli esperti di marketing della *Lonely Planet*. In realtà è antropologicamente molto più sensata — oltre che sincera — la concezione omerica del viaggio: si viaggia per avere la nausea del viaggio, per accumulare nostalgia, per confermarsi nella convinzione che il mondo è una terra aliena e che non si può essere a proprio agio se non 'a casa'. Si viaggia soltanto perché è soltanto attraverso il viaggio che si può comprendere cosa sia questa 'casa'. La casa non è il luogo da cui si è partiti, ma quello a cui si ritorna. E che cos'è, in fondo, questo luogo a cui si ritorna se non l'immagine speculare di tutto ciò che si è sofferto nel viaggiare? Di tutto ciò che nelle terre aliene ci ha respinto, e che 'a casa' invece ci accoglierà (o perlomeno così c'illudiamo)?

L'apporto esistenziale maggiore del viaggio non consiste nel gusto ma nel disgusto dell'altro. Viaggiamo per conoscere i limiti della nostra capacità di adattamento perché sono proprio questi limiti a delineare la nostra 'casa': non tollero, quindi sono. E la misura di questa intolleranza che noi essenzialmente siamo si manifesta — per chi non ha gli occhi bendati dal commercio ipocrita del viaggio — esattamente attraverso il corpo. È infatti nel corpo

che viaggia, nelle sue reazioni meno controllabili dall'agentività cosciente del viaggiatore, che sono iscritti i limiti della sua capacità di adattamento. Superare questi limiti è possibile attraverso uno sforzo della volontà. Possiamo piegare il nostro corpo alle esigenze del viaggio. Nella letteratura di viaggio contemporanea non vi è titolo che non includa l'esaltazione di questo agonismo stoico.

Tuttavia, esaltare lo sforzo di adattamento, la tensione verso un allargamento dei limiti della propria tolleranza, senza ammettere l'esistenza di questi limiti sarebbe ipocrita. Non solo. Sarebbe anche insensato. Perché mai, infatti, dovrei trarre piacere — un piacere dalle venature sottilmente masochistiche, alla stregua di quello dei fachiri — dall'accrescere la mia tolleranza al disgusto se non per capire esattamente cos'è che non riesco a tollerare, quali sono, in altri termini, le condizioni in cui non riuscirei a vivere. Io sono ciò che non tollero perché io sono ciò cui non potrei rinunciare. Il viaggio non è in fondo che un laboratorio esistenziale in cui capire, protetti dal progetto di un ritorno, che cosa nella mia cultura è irrinunciabile. Questo irrinunciabile che scopriamo attraverso il disgusto del viaggio è la nostra 'casa'.

Una concezione politicamente corretta del viaggio, che ne disconosca il carattere fondamentale di costruzione dell'identità — accanto a quello notissimo e commercialmente molto fruttuoso di esplorazione dell'Alterità — sarebbe, come si diceva, non solo ipocrita ma anche colpevole. La logica del panorama, infatti, secondo la quale non vi sono limiti alla capacità del soggetto viaggiante di assorbire e distillare la diversità del mondo, è sostanzialmente una logica di dominio, probabilmente inestricabile da quella del racconto bellico imperialista. Sostenere la propria infinita adattabilità all'altro — un'adattabilità senza disgusto — e più o meno esplicitamente ascriverla all'antropologia umana potrebbero sembrare, a prima vista, gesti di straordinario ecumenismo: *"Homo sum, humani nihil a me alienum puto"*.

Ma esiste un rovescio della medaglia: se io mi adatto a qualunque Alterità è anche perché qualunque Alterità, compresa la mia, è adattabile, può rientrare nell'alveo del mio progetto esistenziale e narrativo di viaggiatore. Non vi è nulla d'incommensurabile nel mondo, nulla di profondamente intollerabile, di profondamente disgustoso. Come si è detto, potrebbe sembrare una dichiarazione di straordinaria tolleranza. Se non fosse che negare l'incommensurabilità della propria identità, affermare la propria capacità di tollerare tutto, significa implicitamente anche negare l'incommensurabilità dell'identità degli altri, e in qualche modo metterli nella posizione di dover tollerare tutto.

Quando dico: "voi, altri che incontro nel viaggio, siete in fondo come me", sto implicitamente espropriando l'altro della sua identità, lo sto addomesticando. Invece se davvero il viaggiatore non ritiene a sé estraneo nulla che sia umano, dovrebbe includere in questo umano anche l'attaccamento alla sua forma di vita — per dirlo con un'espressione oggi anche fin troppo in voga —, come pure il disgusto per le forme di vita degli altri, e la conseguente incapacità di adattarsi.

La favola del viaggiatore cosmopolita è colpevole perché trascura un dato essenziale per comprendere le società contemporanee e i suoi spostamenti di esseri umani: quel piacere masochista che il viaggiatore prova nel confron-

tarsi con i limiti della propria tolleranza diviene una tortura insopportabile quando sia privato della rete protettiva della sua temporaneità, che è sostanzialmente un'espressione dell'agentività del viaggiatore. Io viaggio, mi beo della mia capacità di adattamento, ma ben sicuro del fatto che, volendolo, potrei girare i tacchi e tornare 'a casa'. Il viaggio dovrebbe insegnare ai giovani esseri umani — a quelli che se lo possono permettere — non “quanto è bello viaggiare” — in un'ideologia che, oltre che tautologica, è anche ovviamente alimentata dalla logica del profitto turistico —, ma esattamente il contrario: “quanto è brutto viaggiare”. Quanto è scomodo. Quanto è insopportabile. Quanto si sta meglio 'a casa'. O meglio, quanto sarebbe intollerabile viaggiare se non si avesse la sicurezza di un ritorno. “Tu proverai sì come sa di sale / lo pane altrui, e come è duro calle / lo scendere e 'l salir per l'altrui scale”.

Quando nell'aprile del 2010 una nube di polveri vulcaniche impedì ai viaggiatori intercontinentali di atterrare a Londra, trasformando molti aeroporti del pianeta in bivacchi, i giornalisti presenti sul posto dichiararono la loro comune impressione: “sembra un campo profughi”. Ebbene, se vi è una cosa che il viaggio dovrebbe insegnare è proprio questa: l'intollerabilità della condizione umana di chi viaggia sapendo di non poter tornare, di coloro per cui l'adattarsi non è una scelta ma un obbligo, di quelli che scoprono in una terra aliena i confini precisi del proprio disgusto dell'altro e il disgusto dell'altro per sé ma non possono sottrarsi né all'uno né all'altro. Viaggiare dovrebbe servire a questo (e questa era, fondamentalmente, la funzione del viaggio in molte culture antiche prima che si trasformasse in turismo, ovverosia in una versione del viaggio che ne accentua la componente di routine ciclica e dunque la sicurezza del ritorno): imparare l'intollerabilità dello sradicamento e affinare la solidarietà con chi lo subisce.

La recente campagna pubblicitaria di una nota compagnia di crociere mostrava individui nelle loro case scoppiare in lacrime al ricordo di una passata vacanza. Dovrebbe avvenire esattamente il contrario: la nostalgia dovrebbe cogliere il viaggiatore nei momenti più difficili del viaggio, quelli in cui il corpo dice basta e anela il ritorno, e le lacrime dovrebbero sgorgare al pensiero della 'casa'. La pubblicità di cui sopra non è che un sintomo del modo in cui l'industria del turismo ha invece trasformato il viaggio in una sostanza stupefacente con la quale alimentare l'escapismo contemporaneo, instaurando un circolo vizioso in cui il viaggio non serve a ritrovare la propria 'casa' ma ad obnubilare il sentimento di non averne una.

Per recuperare la sua valenza esistenziale l'immaginario contemporaneo del viaggio dovrebbe cominciare a nutrirsi di racconti diversi, di racconti che invece del soggetto addomesticatore del viaggio bellico-imperialistico o di quello addomesticato del viaggio turistico-consumistico portano in primo piano la resistenza del mondo al corpo del viaggiatore; l'indisponibilità delle 'cose' a divenire 'oggetti' per il soggetto viaggiante e a trasformarsi, invece, in pietra di scandalo della sua volontà di penetrazione, di adattamento, di controllo. Le cose che rendono un viaggio intollerabile, questo dovrebbe essere il tema di una nuova letteratura di viaggio. Alla narrativa del panorama dovrebbe fare da pendant una narrativa della prosopopea, in cui le cose divengono protagoniste nella loro incommensurabile Alterità.

Come si è detto, dovranno essere sostanzialmente racconti sul corpo, soprattutto sul suo rifiuto di adempiere anche le funzioni biologiche più essenziali in una terra aliena: “di quando il mio corpo, pur affamato, si è rifiutato di mangiare o di bere”; “di quando il mio corpo, pur affaticato, si è rifiutato di addormentarsi”; “di quando il mio corpo ha cominciato a soffrire di vertigini”; “del freddo e del caldo insopportabili”; “della scomodità”; “del venir meno dell’appetito sessuale”; etc. Sono infatti questi frangenti, quando il corpo dovrebbe agire nel mondo quasi spontaneamente ma si rifiuta di farlo, o s’inceppa, o perlomeno è paralizzato dall’esitazione, ad essere preziosi per rivelare la natura esistenziale del viaggio, il suo farci scoprire il modo in cui l’ombra della nostra ‘casa’ ci condiziona nei comportamenti apparentemente più elementari, e forse soprattutto in quelli.

Saranno racconti sul corpo, ma non saranno racconti del corpo. I racconti del corpo sono inevitabilmente quelli di un soggetto, e si ritornerebbe allora all’epica della dissenteria di Robert Byron. No, i racconti sul corpo che viaggia dovrebbero essere racconti di cose. Di cose aliene che prendono il sopravvento sul corpo e si rifiutano di essere addomesticate, assorbite, controllate. Saranno racconti di cibi disgustosi, di giacigli scomodissimi, di finestre senza tende, di città senza piazze, di appartamenti senza riscaldamento, di strade senza marciapiedi, di alcove senza privacy. Saranno racconti di assenze, oppure di presenze moleste, ma saranno comunque prosopopee, narrazioni che rivelano il fallimento della nostra presa sull’Alterità attraverso il diniego delle cose.

A questo punto è forse persino inutile sottolineare che racconti di questo tipo non possano essere scritti che da un semiotico o da qualcuno che del semiotico abbia perlomeno la mentalità. La semiotica ha imparato a decifrare il ‘discorso degli oggetti’, ma non è tanto questo il punto. Il contributo della semiotica a un racconto dell’intollerabilità del viaggio non si esaurisce certo nell’apporto di una bibliografia. Al contrario, la storia del modo in cui le cose del mondo a volte ci respingono, e ci respingono tanto più quanto più ci allontaniamo dalla nostra ‘casa’, deve essere una storia semiotica perché altrimenti si tratterebbe di una storia cieca.

Quello che ci interessa, infatti, non è l’aneddoto triste di un cibo che non riusciamo a mangiare, o di un letto nel quale non possiamo dormire, o di una strada che ci dà le vertigini, ma il modo in cui questo cibo, questo letto, questa strada sono in realtà segno di qualcosa di più generale e astratto. Affinché il fallimento del nostro corpo nel contatto con una realtà aliena ci sia intelligibile, è necessario che sviluppiamo un’interpretazione di questa realtà, che la opponiamo a quella della nostra ‘casa’, che individuiamo il fulcro della differenza fra il ‘nostro’ cibo e un cibo che ci disgusta. Quest’operazione è indispensabile non solo per comprendere i limiti della nostra tolleranza ma anche, secondo una logica speculare che è tipica dello strutturalismo, per afferrare i lineamenti della ‘nostra’ identità.

Altre discipline hanno fatto altrettanto da punti di vista differenti: nel ventesimo secolo, forse nessuna branca del fare interpretativo più della psicanalisi ha cercato di dare un fondamento d’intelligibilità ai gusti e ai disgusti del corpo. Non è questa l’occasione per aprire sia pure un accenno di dibattito sulle virtù e sui vizi della prospettiva psicanalitica. Basti sottolineare

che, ancorando le proprie spiegazioni a una matrice fondamentalmente universalista, la psicanalisi, così come tutte le tendenze interpretative di simile impostazione, è forse inadeguata a cogliere ciò che invece la semiotica ricerca programmaticamente: la costruzione di una tassonomia differenziale, in cui la relazione fra soggetti e cose non sia ridotta a principi universali, ma invece esibita come possibilità all'interno di una matrice.

A esempio dei contenuti teoretici espressi nella prima parte di questo articolo, nella seconda parte si proporrà una prosopopea di viaggio in chiave semiotica: un giro del mondo di toilette in toilette.

1. La letteratura esistente

La riflessione del semiotico sui luoghi e le pratiche della scatologia di viaggio non deve svilupparsi nel vuoto ma è invece opportuno che si ritagli uno spazio preciso nel confronto con l'abbondante letteratura esistente. Numerosi sono gli studi storici dedicati all'argomento, non tutti di elevata qualità accademica. Dal punto di vista sopra descritto, essi sono importanti soprattutto perché consentono di capire che la resistenza che le cose oppongono al corpo del viaggiatore può essere ricollegata a complessi processi storici, i quali hanno forgiato nel corso di secoli, quando non di millenni, i modi in cui un certo gruppo più o meno numeroso d'individui gestisce la questione dei rifiuti corporali.

Ciò vale non soltanto per i luoghi e le pratiche escrementizi, ma per l'esperienza del viaggio in generale: quando la terra straniera respinge il viaggiatore con i suoi cibi disgustosi, i suoi giacigli scomodi, le sue medicine velenose, in realtà ciò che respinge il viaggiatore non sono soltanto le cose in sé, ma i secoli di storia culturale racchiusi in queste cose; nelle dimensioni di una toilette, nella forma di un WC, nella disposizione delle fonti d'acqua, etc.

La disciplina che più si è cimentata con il tentativo di comprendere la varietà delle culture scatologiche è senza dubbio l'antropologia culturale, sebbene gli studi che essa ha dedicato a questo argomento siano relativamente pochi rispetto alla centralità che la questione riveste in tutta l'esperienza umana. Vigge forse anche per l'antropologia culturale più iconoclasta un tabù che imbarazza lo studioso spingendolo a occuparsi di altro, per esempio riservando un'attenzione assai maggiore alle altre pratiche corporali quali la nutrizione, il sonno, il sesso, etc. Nonostante questa disattenzione non del tutto innocente, non mancano i contributi di antropologi che hanno cercato di costruire un discorso d'intelligibilità intorno ai luoghi e ai modi dell'escremento umano. Il semiotico non può che imparare da questi studi, confrontarli con la propria esperienza aneddotica del mondo, e cercare di accrescere il loro potenziale esplicativo inserendoli nel quadro teoretico-concettuale della 'disciplina dei segni'.

La semiotica, dal canto suo, ha già prodotto diversi studi sull'universo della toilette. Celebre è il saggio di Francesco Marsciani sull'etnosemiotica dei bagni pubblici ("Intorno a un bagno 'per tutti'", 2007), ma vanno ricordate anche l'analisi condotta da Kim Sung-do sulla 'manualistica da toilette' del buddismo coreano e le osservazioni di Manar Hammad sulla struttura del percorso spaziale predisposto dal bagno giapponese (2008, ma incentra-

to soprattutto sul bagno rituale e non sulle pratiche escrementizie). Le osservazioni più o meno semiotiche sui cosiddetti *latrinalia*, ovvero su ciò che la gente scrive o disegna nei bagni pubblici, sono anch'esse assai numerose. Né mancano studi più circoscritti — perlopiù relegati in blog o altre pubblicazioni estemporanee e di scarso tenore accademico: sulla semiotica delle posture della minzione (Boles 2006), sulla semiotica dei segnali che indicano il genere delle toilette (Sensemaya 2008), etc.

Il più noto tentativo di semiotica della toilette si deve però al filosofo Slavoj Žižek (2004). Nel recensire per la *London Review of Books* *Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of Our Time*, un libro di Timothy Garton Ash, Žižek ricorda la famosa sequenza del film di Buñuel *Il fantasma della libertà*, ove i luoghi e le pratiche alimentari ed escrementizi sono invertiti: si defeca attorno a un tavolo, conversando amabilmente, mentre quando si vuole mangiare qualcosa si sgattaiola furtivamente in uno stanzino privato. Žižek si propone allora di costruire un triangolo delle culture escrementizie, parallelo e complementare a quello ideato da Lévi-Strauss a proposito delle culture alimentari (il crudo, il cotto, il marcio).

È qui che inizia la tassonomia culturale delle toilette di Žižek: in un WC tradizionale tedesco il buco nel quale gli escrementi scompaiono dopo che si è tirato lo sciacquone è collocato in posizione anteriore, così che gli escrementi non vi cadono immediatamente ma sono invece dapprima depositati sul livello di ceramica soprastante, esposti per l'annusamento e l'ispezione di chi vi cerchi eventuali tracce di malattia. In un WC francese tradizionale, invece, il buco è situato in posizione posteriore, ove gli escrementi sono supposti sparire il prima possibile. Infine, il WC americano o anglosassone si presenta come una sintesi dei primi due, una mediazione fra questi opposti: la tazza del WC è piena d'acqua, così che gli escrementi vi galleggiano, visibili, ma senza offrirsi completamente all'ispezione. Žižek quindi cita un famoso passaggio del libro di Erica Jong *Paura di volare*, in cui l'autrice dichiara: "Le toilette tedesche sono la chiave degli orrori del Terzo Reich. Individui capaci di costruire toilette come queste sono capaci di qualunque cosa".

L'analisi di Žižek si conclude con un tentativo di collegare la semiotica dei WC a quella delle culture: a partire da Hegel, la triade geografica di Germania, Francia, e Inghilterra è stata correlata a tre diverse espressioni esistenziali: precisione riflessiva (Germania), urgenza rivoluzionaria (Francia), e pragmatismo utilitario (Inghilterra). Il conservatorismo tedesco, il radicalismo rivoluzionario francese, e il liberalismo inglese rappresentano la stessa triade al livello dei sistemi politici, mentre la prominenza di metafisica e poesia (Germania), politica (Francia) ed economia (Inghilterra) la rappresentano al livello della sfera pubblica.

L'analisi comparata delle toilette, secondo Žižek, consente allo studioso non solo di osservare gli effetti di questa tricotomia nella dimensione intima, ma anche di identificarne gli effetti nelle diverse attitudini che essa produce rispetto all'idea di eccesso escrementizio: un'ambigua fascinazione contemplativa (Germania), il desiderio di sbarazzarsene il prima possibile (Francia), la decisione pragmatica di trattarla come un fatto ordinario e di liberarsene nel modo più appropriato (Inghilterra). Secondo Žižek, una visita al WC con-

sentirebbe allo studioso delle società contemporanee di comprendere che non viviamo affatto in un mondo post-ideologico.

L'analisi semiotica di Žižek è ovviamente viziata da indiscussi retaggi filosofico-psicanalitici, da una cospicua inclinazione allo stereotipo, e dal gusto della boutade. Epperò, se il risultato dell'analisi è grossolano, l'idea che la sottende non lo è affatto: anche i luoghi e le pratiche escrementizie sono elementi che una semiotica della cultura può mettere in serie, analizzare attraverso l'elaborazione di una tassonomia differenziale più o meno articolata, e soprattutto cercare di porre in corrispondenza con altre tassonomie, nel tentativo di fare di questi umili luoghi e di queste pratiche scabrose un elemento in più dell'intelligibilità del mondo e delle sue culture.

2. Tentativi tassonomici

Da dove cominciare, dunque? Chi forse si è spinto più di chiunque altro nell'elaborare una tassonomia dei luoghi e delle pratiche 'eliminativi' è l'antropologa Francesca Bray, emerita dell'Università della California a Santa Barbara e dell'Università di Edimburgo, la quale ha prodotto una mappa dei "world toiletry patterns" (fig. 1).

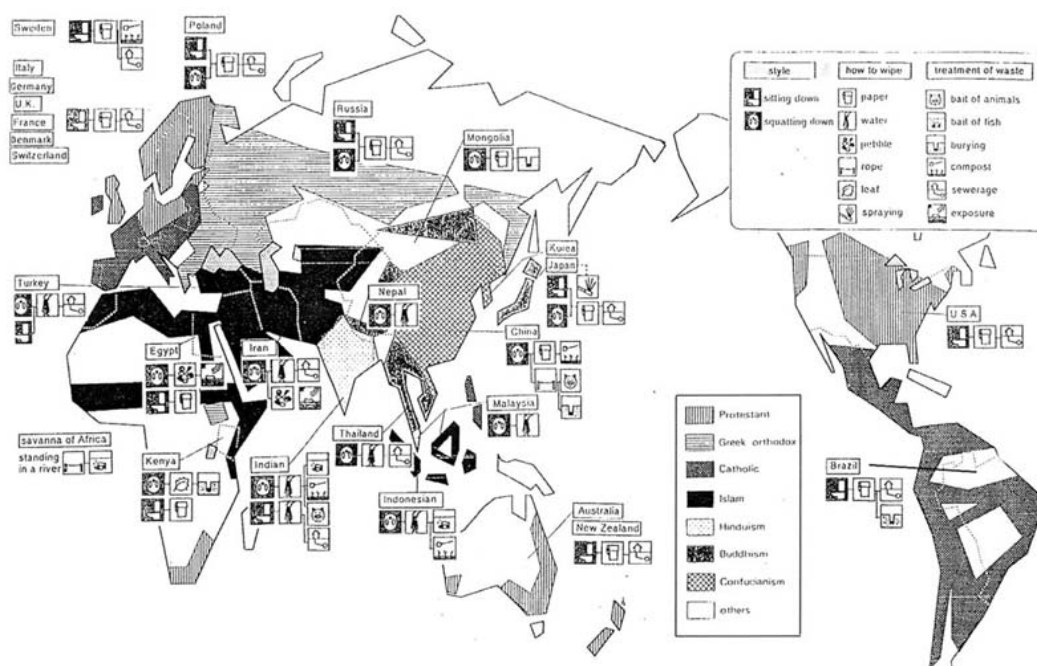


Fig. 1: "World toiletry patterns" secondo Francesca Bray

La tassonomia divide il sintagma escrementizio in tre elementi fondamentali: "style", che suppleggià identifica le posizioni del corpo al momento della defecazione; "how to wipe", che indica le tecniche per la successiva pulizia del corpo; e "treatment of waste", che riguarda i processi di smaltimento

dei rifiuti umani. A ogni elemento di questo sintagma corrisponde, secondo una logica assai vicina a quella dello strutturalismo, un paradigma. Così, in corrispondenza di “style” troviamo sostanzialmente due possibilità: “sitting down” e “squatting down”; in corrispondenza di “how to wipe” troviamo “paper”, “water”, “pebble”, “rope”, “leaf”, “spraying”; in corrispondenza di “treatment of waste” troviamo “bait of animals”, “bait of fish”, “burying”, “compost”, “sewerage”, and “exposure”.

Si nota subito che queste opzioni paradigmatiche non sono strutturate in maniera perfettamente esclusiva, dal momento che possono co-occorrere in alcune pratiche escrementizie attualmente comuni nel pianeta (in Italia, ad esempio, non vi è un’opposizione netta fra “carta” e “acqua” fra le tecniche di pulizia, data la diffusione di uno dei ‘gioielli nazionali’: il bidé). Francesca Bray ha poi segnalato attraverso appositi simboli grafici disposti su una mappa del pianeta il modo in cui i diversi Paesi tendono a costruire i propri ‘sintagmi escrementizi’. In Turchia, ad esempio, risulta una compresenza di “sitting down” e “squatting down”, combinati a “water”, e “sewerage”. La mappa visualizza anche, attraverso appositi pattern di riempimento, la demografia religiosa delle diverse aree del pianeta, forse a suggerire la presenza di una connessione — ancora non esplorata ma plausibilissima — fra ‘sintagmi escrementizi’ e ideologie religiose.

Agli occhi del semiotico questa tassonomia e l’apparato grafico che la rappresenta sono interessanti ma, inutile dirlo, troppo semplicistici. Per comprendere appieno il senso dei luoghi e delle pratiche escrementizi e ricollegarlo a quello delle altre dimensioni che caratterizzano le culture è necessaria una griglia molto più fine, molto più articolata. Innanzitutto bisognerebbe partire dal presupposto che se da un lato il corpo umano non può esimersi dal produrre rifiuti — i quali da un certo punto di vista non sono altro che un’espressione dell’entropia biologica generata dalla vita —, dall’altro non vi è nulla di puramente ‘biologico’ in questa produzione. O meglio, non vi è nulla in cui la meccanica biologica del corpo umano non sia inestricabilmente intrecciata con il funzionamento del corpo in quanto interfaccia semiotica con il mondo, continuamente al centro di una tela perennemente cangiante di senso e testualità.

Nulla in tutto il processo alimentare-digestivo è perfettamente ‘naturale’, ma molta antropologia, e forse anche gran parte della semiotica, hanno spesso ritenuto che solo le parti di tale processo direttamente esposte alla realtà esterna (la preparazione di cibi, la loro consumazione, l’eliminazione dei rifiuti umani) fossero sotto l’influenza delle culture. In realtà le soglie culturali del corpo umano sono molto porose, e la sua natura d’interfaccia semiotica con il mondo si rivela anche nel suo funzionamento interno, invisibile all’osservazione degli antropologi o dei semiotici. Si pensi, ad esempio, a quanto il senso che ritroviamo nel mondo grazie alla nostra incessante — ancorché spesso inconscia — attività semiotica influenza la velocità con la quale mastichiamo, la produzione di saliva, l’agevolezza con la quale ingoiamo, la produzione di succhi gastrici, la speditezza dei movimenti digestivi, ecc. ecc.

Si pensi a quanto ‘semiotico’ sia persino il vero e proprio inizio del ‘sintagma escrementizio’ (se davvero lo si può isolare da tutto il processo ali-

mentare-digestivo), ovverosia lo stimolo, l'impulso iniziale. Si pensi a quanto l'interpretazione quotidiana del nostro *Umwelt*, per dirla con Von Uexküll, possa accelerare o ritardare l'eliminazione dei rifiuti che produciamo. Per esempio, proviamo una paura estrema, ed ecco che immediatamente svuotiamo le nostre viscere, senza neppure la possibilità apparente di un controllo cosciente. Si dirà: trattasi forse di meccanismo istintivo, e dunque assai poco semiotico, selezionato dall'evoluzione della specie come estremo meccanismo di difesa; se non posso né fuggire né attaccare, perlomeno mi rendo fortemente indesiderabile al predatore, coprendomi dei miei stessi escrementi.

Tuttavia, se il meccanismo di difesa è sommamente istintivo, ed efficace dal punto di vista evolutivo proprio perché tale, l'elaborazione del senso della paura non lo è affatto. Ancora una volta, è funzionando come interfacce semiotiche con il mondo, producendo il filo del senso e la tela della testualità, collegandoci al nostro *Umwelt* tramite questa tela, che possiamo avere paura, e dunque innescare i meccanismi istintivi del panico. Tantevvero che, anche in condizioni di pericolo estremo, alcuni esseri umani possono bloccare tali meccanismi, in un certo senso possono scegliere di non avere paura, o perlomeno di non lasciare che la paura gestisca il corpo a suo piacimento.

All'estremo opposto, si pensi a quanto Freud scrive sul piacere pre-genitale del trattenere i propri escrementi, non solo per la stimolazione nervosa che ne deriva ma anche per l'inconscio senso di produzione, e dunque di pienezza, connesso con tale trattenimento. Cosa vi è di 'naturale' in questo senso dell'accumulo, del possesso, della ritenzione? Semioticamente parlando, nulla. Cosa vi è di meccanicamente biologico in chi, pur soffrendone, non riesce a liberarsi dei propri rifiuti corporali? Certo, un composto chimico può costringere il corpo a svuotarsi in pochi minuti, ma ciò non toglie che la necessità della chimica provi esattamente la natura non-chimica, ma semiotica, del funzionamento del corpo umano: ho bisogno di un medicinale perché il senso che produco nel mio interagire con il mondo ha una tale presa sul mio corpo che riesce a bloccare persino le funzioni apparentemente più 'meccaniche'.

Se l'impatto del senso, e dunque della cultura, sul mio corpo, o meglio il funzionamento del mio corpo come interfaccia 'sensata' da una cultura, è evidente persino nello sviluppo della peristalsi, figuriamoci quale possa esserne l'influenza sui luoghi e sulle pratiche escrementizie: quando e dove elimino i miei rifiuti corporali, in quali condizioni di solitudine, in quali spazi, in quali luoghi, con che tempi, con quali posture e movimenti del corpo, secondo quali logiche più o meno gender, con quali tecniche per la pulizia e per lo smaltimento dei rifiuti, etc.: ciascuno degli elementi di questo 'sintagma escrementizio allargato' implica una scelta all'interno di un paradigma di possibilità, e dunque coinvolge una dinamica simile a quella della costruzione di un testo a partire da un linguaggio. Non solo: ciascuna di queste scelte 'linguistiche' è direttamente o indirettamente forgiata da una cultura, secondo dinamiche che possono avere impatto analogo — oltre che omologo — in altre dimensioni della vita. È in questo senso che l'analisi (pre-) semiotica di Žižek deve essere riletta: chi può negare che uno stesso meccanismo cultura-

le forgi a un tempo lo stile ermeneutico di una cultura e il suo rapporto con i rifiuti corporali?

Tuttavia, lo 'stile escrementizio' cui aderiamo influenzati da una certa cultura ci è perlopiù inintelligibile. Abbiamo assorbito nella più tenera età gli elementi che lo compongono e spesso non siamo neppure consapevoli che ne esistano delle alternative. L'ostinazione con la quale, sovente senza riflessione alcuna, ci abbandoniamo quotidianamente a questa routine meriterebbe un approfondimento. In quasi tutte le società, sono solo i bambini, o 'i pazzi', o 'i perversi', o gli artisti, che si permettono di modificare, talvolta in maniera radicale, lo 'stile escrementizio' che hanno ereditato da una famiglia, da una società, da una cultura, da un'epoca storica.

Come se la gestione del rifiuto corporale necessitasse di un controllo culturale ferreo, con pochissimo spazio alle idiosincrasie. Mentre all'elaborazione dei cibi e alle modalità della loro ingestione le culture attribuiscono il gusto della varietà, della novità, e della creatività individuale — in misura crescente soprattutto nelle società tardo- o post-moderne —, all'altro capo del tratto digestivo gli esseri umani adottano un *habitus* rigidamente codificato, appreso nella prima infanzia e conservato lungo tutto l'arco della vita. Inevitabilmente, una riflessione sulle routine che dominano l'eliminazione dei rifiuti corporali dovrà coinvolgere una meditazione su come essi rappresentino l'espressione più tangibile e quotidiana del principio di morte che alberga in noi, di quel principio che, presto o tardi, trasformerà l'intero nostro corpo in un rifiuto.

A rischio di frequentare un cliché, è necessario sottolineare che è soltanto nel contatto con culture diverse, e quindi in particolar modo nel viaggio, che ci rendiamo conto della presenza di queste routine, del fatto che lo 'stile escrementizio' cui subconsciamente aderiamo è profondamente diverso da quelli che incontriamo in altre società. È nel viaggio — e qui ritorniamo al punto iniziale della nostra riflessione — che ci accorgiamo di come una certa cultura scriva le sue leggi fin nelle profondità del nostro corpo, finanche nei nostri comportamenti apparentemente più 'privati'. È nel viaggio che ci accorgiamo dell'irrinunciabilità delle nostre routine, dei limiti identitari con cui una cultura, da quella micro- di una famiglia a quella macro- di una nazione, circonda la nostra tolleranza, rendendoci insopportabili tutte le altre routine, e le culture che le hanno generate.

Non è questa l'occasione per sia pure accennare il tentativo di costruire un metadiscorso esaustivo sulle routine corporali e sulla loro variabilità e ragione culturale. Si procederà dunque per impressioni di viaggio.

3. Appunti sul corpo che viaggia

Lo stimolo

Arcipelago delle isole Whitsundays al largo della costa nord-orientale dell'Australia, barca a vela. Presto oltrepasseremo la barriera corallina e c'investiranno venti fortissimi da poppa. Veleggeremo nell'oceano aperto, lo scafo inclinato al massimo. Per alcune ore sarà impossibile scendere sottocoperta. Non si potrà utilizzare il bagno.

La certezza della disponibilità di una toilette. Il panico al pensiero di non potervi accedere anche in caso di estremo bisogno. I limiti della mia cultura di stanziale rispetto alla flessibilità del corpo aduso alla navigazione. I marinai che si sporgono fuori dallo scafo e liberano le proprie viscere. Gli stili escrementizi dei popoli nomadi. I limiti del mio senso dello stimolo.

Il luogo

In autobus fra Siam Reap e Battambang, Cambogia. Non c'è una toilette a bordo. Ci fermiamo in una 'stazione di servizio'. Unico non cambogiano, mi aggrego al gruppo di uomini che credo si avviino verso la toilette. Dietro un casamento c'è un muro piastrellato sotto il quale scorre un rivolo d'acqua. È un orinatoio. Mi accorgo che sono l'unico che ci si mette davanti. Tutti gli altri si dispongono disordinatamente tutt'intorno, svuotando la vescica con lo sguardo rivolto alla campagna mentre io fisso il mio muro.

La certezza di un luogo adibito a toilette. La difficoltà di depositare i rifiuti del mio corpo in un luogo che la cultura non abbia designato per tale scopo. Il senso di libertà che mi deriva dall'osservare questi uomini cambogiani. Il senso della mia stupidità. La toilette come luogo che esprime l'irregimentazione del corpo moderno. La paradossalità del 'peeing tree' dei campeggi canadesi (fig. 2): tale è l'abitudine di circoscrivere un luogo per l'eliminazione dei rifiuti corporali che è impossibile scegliere un albero a caso. È necessario trasformarlo in una toilette. Non è vero che le toilette sono non-luoghi. I limiti del mio senso del luogo.



Fig. 2: 'Peeing tree' canadese

La solitudine

Dún Laoghaire, Irlanda, dopo varie pinte di Guinness. Nella toilette l'orinatoio è un luogo di socializzazione. Uomini parlano, ridono e si danno pacche sulle spalle mentre eliminano la birra in eccesso. I corpi si stringono, si toccano, a volte sembra che si cerchino. Se non fossi ubriaco non riuscirei neppure ad entrare in questo posto. Gli orinatori italiani non sono così. Sono luoghi di silenzio, di solitudine, quasi penitenziali. Ogni tentativo di socializzazione sarebbe sospetto. I limiti del mio senso di solitudine.

L'invisibilità

“International house”, residenza per studenti, Berkeley, California. Non ci sono bagni privati. Nei bagni pubblici, i cubicoli sono circondati da pareti che non vanno dal pavimento al soffitto, ma ti schermano solo dalle caviglie alla nuca. Quando sei seduto sul WC ti si vedono le scarpe e le caviglie. Quando sei in piedi ti si vede la faccia. Mi irrita non essere completamente invisibile. Il pensiero che qualcuno mi riconosca dalle scarpe mentre svuoto il mio intestino m'imbarazza. Perché in un Paese così ricco non installare delle pareti complete?, mi chiedo con fastidio. Forse perché i bagni pubblici di questa residenza per studenti incarnino un senso di comunità, di cameratismo anche corporale che è tipico della società americana, e che forse non mi appartiene. O forse per favorire il controllo da parte dell'esterno. I limiti del mio senso d'invisibilità.

La privacy

Periferia di Pechino, notte fonda. Sono ubriaco e non riesco a trovare il mio albergo. Un segnale indica un bagno pubblico. M'infilo in una strada stretta, entro nel bagno. Percorro la sala fino in fondo: alla mia destra la parete è divisa in cubicoli senza porta. All'interno, uomini accovacciati liberano il ventre, lo sguardo perso nel vuoto. C'è un cubicolo libero ma non provo nemmeno ad entrarci, nonostante sia ubriaco e nonostante il mio intestino stia per scoppiare.

Necessità di una porta. Necessità assoluta di una porta. I limiti del mio senso di privacy.

La postura

Accademia delle Arti di Teheran. Come spesso mi accade prima di una conferenza, esigenza impellente di trovare una toilette. Ci sono solo bagni 'alla turca'. Non posso non sentirmi ridicolo, vestito di tutto punto con un completo scuro e così accovacciato. Conflitto di civiltà. Le mie caviglie non sono allenate a un tale sforzo.

Più tardi, in casa di conoscenti, altra toilette 'alla turca'. In un angolo, tuttavia, vedo uno strano aggeggio che non avevo mai incontrato prima. È una tazza di WC mobile. Sorta di girellone, si dispone sopra al bagno alla turca quando lo si voglia utilizzare 'all'occidentale'. Soluzione del conflitto di civiltà. Al tempo stesso, mi dicono che è usato soprattutto per le persone anziane o malate. Ne provo un senso di disabilità. I limiti del mio senso della postura.

La postura, 2

Bagno pubblico della biblioteca municipale di Melbourne. Mentre sono seduto nel mio cubicolo, osservo sulla porta il poster seguente (fig. 3):



Fig. 3: 'Use of male toilets'

È stato ideato dal governo dello stato del Victoria, Australia. Dovrebbe insegnare l'uso corretto delle toilette maschili attraverso una stilizzazione grafica simile a quella della segnaletica stradale. Sotto il titolo, "Use of male toilets", sono rappresentati due modi sbagliati di utilizzare le toilette maschili. Su entrambi è sovrapposto il segnale stradale di divieto. Accanto campeggia una croce rossa. Ecco come interpreto i grafici: non si deve defecare accovacciati con i piedi sulla tazza del WC; non si deve defecare accovacciati per terra accanto al WC. Invece, come mostra l'algoritmo appena più in basso, bisogna defecare seduti sul WC, poi pulirsi con la carta igienica, poi gettare la carta igienica nel WC, poi tirare lo sciacquone, e infine lavarsi le mani. Bisogna lavarsi le mani anche dopo aver orinato.

Esco fuori dal cubicolo dopo aver seguito quasi tutte le istruzioni, e trovo un altro poster, sempre di fattura governativa, che m'insegna come lavarmi le mani (fig. 4):



Fig. 4: Istruzioni per lavarsi le mani

Influenzato dalla teoria echiana del 'lettore modello', mi chiedo quale esso sia nel caso di questi poster. Non sono certo io, o tutti quei lettori della biblioteca municipale di Melbourne per i quali quelle descritte sono routine quasi 'naturali' sin dalla prima infanzia. No. Il lettore modello di questi poster è qualcuno il cui 'stile escrementizio' è culturalmente altro. Qualcuno che si accovaccia con i piedi sulla tazza del WC invece di sedervicisi sopra. Forse i tanti utenti asiatici della biblioteca municipale? Non posso non interpretare questo poster come un fallimento dell'ideologia australiana del multiculturalismo. D'accordo, tutte le culture sono bene accette a Melbourne, ma adesso defechi e orini come ti dico io, secondo lo stile 'anglo'. Non c'è relativismo culturale in questi poster. C'è solo un modo giusto di utilizzare le toilette, ed è quello occidentale, questo in sostanza il messaggio. I limiti del multiculturalismo escrementizio.

La postura, 3

Nell'"International House" di Berkeley ogni anno almeno metà dei residenti sono di origine asiatica, l'altra metà di origine 'occidentale'. Per evitare conflitti di civiltà nei bagni pubblici, il direttore racconta a tutti una storia all'inizio dell'anno accademico: una volta gli studenti 'occidentali', quelli che siedono sulla tazza del WC, sono andati da lui per lamentarsi. Vedevano i piedi degli studenti asiatici 'scompare' nei cubicoli e capivano che liberavano il proprio ventre accovacciati con i piedi sulla tazza. "Che schifo!", dicevano gli studenti occidentali, "come possiamo mettere il nostro sedere lì dove gli asiatici mettono le loro scarpe?". Ma poi gli studenti asiatici, interpellati al riguardo, avevano risposto al Direttore: "Che schifo! Come possono mettere il sedere là dove noi mettiamo le scarpe?" I limiti del multiculturalismo escrementizio.

Sensi

Nanchino, residenza universitaria: la ruvidità quasi offensiva della carta igienica. Bagno pubblico in una stazione ferroviaria in Italia: respinto dall'odore. Gli orribili neon blu anti-buco delle toilette delle discoteche italiane (meglio il contenitore per le siringhe di quelle australiane). La musica delle toilette giapponesi, a sostituire la colonna sonora del corpo. Il gusto, senso interdetto delle toilette. I limiti del mio senso dei sensi.

Coproscopia

Germania, appartamento a Kreuzberg, Berlino. Ha ragione Žižek. I limiti del mio senso della coproscopia

Nettoyage

Francia, primo viaggio all'estero da ragazzino. La sconcertante sorpresa dell'assenza del bidé. Con quel nome così francese. L'inutile ricerca di un'alternativa (causa la separazione, tipicamente francese, della stanza del

WC da quella del lavabo). Il senso della superiorità della propria cultura dell'igiene. Nascita di uno stereotipo. I limiti del mio senso del *nettoyage*.

Nettoyage, 2

Kuala Lumpur, albergo superlusso nel cuore della metropoli, gestione giapponese. Accanto al WC, una consolle aziona all'interno della tazza uno spruzzo d'acqua di temperatura, inclinazione, e vigore variabili a seconda dei gusti. Nuove sensazioni. Il senso dell'inferiorità della propria cultura dell'igiene. Cosa penseranno i viaggiatori giapponesi di fronte alla rudimentalità del bidé italiano, del passaggio sconcio fra la tazza e questo 'lavaviolini', come lo definiva Beppe Grillo. I limiti del mio senso del *nettoyage*.

Nettoyage, 3

Turchia, affittacamere nei dintorni della Moschea Blu. La fornitura di carta igienica è limitatissima. In compenso, accanto al WC c'è un tubicino collegato a un rubinetto. È così impensabile che possa sostituire la carta igienica che immagino sia un'alternativa allo sciacquone. Il must della carta igienica. Unica alternativa possibile i fazzolettini di carta. La carta igienica come simbolo dell'Occidente. I limiti del mio senso del *nettoyage*.

Smaltimento

Sihanoukville, costa della Cambogia. Non esiste un sistema fognario. Gli scarichi delle vicine abitazioni, degli alberghi, dei ristoranti, conducono direttamente in mare, a pochi passi dalla riva. Sulla spiaggia si formano estuari di liquidi melmosi e verdastri. La pineta circostante è punteggiata di pannolini, tampax, scheletri di rotoli di carta igienica. Che io svuoti il mio intestino in mare, mentre galleggio guardando le meravigliose colline circostanti, o che vada alla ricerca di una toilette a riva, non farà molta differenza. Brutalità di questo stile di smaltimento escrementizio. Da un altro punto di vista, sincerità di questo stile. Dopo *slow food*, 'slow shit': gli escrementi prodotti in loco restano in loco. Non perché lo si voglia, ma perché solo le economie ricche possono permettersi di occultare indefinitamente i propri escrementi. Spedendoli altrove. L'assenza di un sistema fognario ci rivela quello che in fondo siamo: produttori di escrementi. Più viaggiatori, più escrementi. I limiti del mio senso dello smaltimento.

4. Conclusione

Questa non è che la prima tappa, assai soggettiva e impressionistica, verso l'elaborazione di una semiotica delle culture escrementizie. Il passo successivo, un passo enorme, consisterà nel collegare questa semplice tassonomia di 'sintagmi e paradigmi escrementizi' con una spiegazione causale: perché un viaggiatore con la mia identità culturale trova così intollerabile rinunciare al proprio senso del luogo, della solitudine, dell'invisibilità, della privacy, della postura, della coprosopia, del *nettoyage*, dello smaltimento? Quali

forze storico-culturali si stagliano dietro questa mia intolleranza? E quali invece dietro i costumi escrementizi che non riesco ad accettare? Forse è proprio vero che i limiti della flessibilità culturale, come i veri amici, si vedono nel momento del bisogno.

Scherzi a parte, nonostante qualcuno potrà aver sorriso di fronte all'argomento di questo articolo — lo stesso autore temeva di mettere a repentaglio, scrivendolo e pubblicandolo, la propria reputazione accademica — il modo in cui le culture influenzano la gestione dei rifiuti corporali è un tema che nei prossimi decenni sarà difficile sottovalutare. Le crisi, sempre più frequenti, delle economie avanzate si manifestano spesso anche sotto forma di crisi delle modalità con cui il ruolo degli esseri umani in quanto produttori di rifiuti viene rimosso e ignorato. L'esperienza del viaggio consente di riappropriarsi di una concezione del rifiuto come di qualcosa che, nonostante la cosmesi della toilette moderna, accompagna inesorabilmente la vicenda umana, come pure di comprendere che le disparità economiche che caratterizzano il pianeta si esprimono anche in disparità rispetto al senso del rifiuto: solo le società economicamente più avanzate possono permettersi l'illusione di vivere in un mondo in cui gli escrementi che produciamo vivendo, questo piccolo memento mori quotidiano, sono immediatamente allontanati dai sensi in un altrove misterioso.

L'intensificarsi della globalizzazione culturale e la crescita demografica del pianeta ci spingeranno a chiederci quanto i nostri stili escrementizi siano sostenibili e quanto, soprattutto, siano democratici. Quanti possano permettersi di coltivare l'asettico senso del rifiuto che caratterizza, sia pure in modi diversi, gran parte delle economie avanzate. La riflessione sul miglioramento ecologico di questi stili escrementizi (dallo sciacquone a mandata doppia in poi) e sulla loro espandibilità (si vedano le iniziative *della World Toilet Organization*) sono già all'ordine del giorno. Anche i semiotici, in quanto scienziati sociali, possono e devono dare il loro contributo, aiutandoci a comprendere il senso profondo di gesti quotidiani apparentemente senza senso aggiungendo ai racconti di viaggiatori trionfanti che dominano il mondo le storie di viaggiatori nostalgici che umili cose riportano a un sentimento più umile della loro umanità.

Bibliografia

Boles, David W.

2006 "Uniform Urination: Analysis of Peeing Postures", in *Urban Semiotics*, testo on-line, www.urbansemiotic.com, ultimo accesso il 22 maggio 2010.

Butler, Ella

2006 "The anthropology of anonymity: toilet graffiti at the University of Melbourne", research paper n. 30, Melbourne: School of Anthropology, Geography and Environmental Studies, The University of Melbourne.

Byron, Robert

1937 *The Road to Oxiana*. Londra: Macmillan.

Cagliano, Stefano

2002 *L'impronunciabile bisogno*. Milano: Cortina.

Cox, Edward Coxfrey

1935-49 *A Referente Guide to the Literature of Travel: Including Voyages, Geographical Descriptions, Adventures, Shipwrecks, and Expeditions*, 3 voll. Seattle: University of Washington.

Cummings, William

2000 "Squat Toilets and Cultural Commensurability: Two Texts, Plus Three Photographs I Forgot to Take", *Journal of Mundane Behavior*, 1.3, testo on-line, www.mundanebehavior.org, ultimo accesso il 22 maggio 2010.

Dobell, Steve

1996 *Down the Plughole: an Irreverent History of the Bath*. London: Pavilion.

Elsner, Jás e Rubiés, Joan Pau, a cura di

1999 *Voyages and Visions: toward a Cultural History of Travel*. Londra: Reaktion Books.

Eveleigh, David J.

2002 *Bogs, Baths, and Basins*. Stroud (UK): Sutton.

Furrer, Daniel.

2004 *Wasserthron und Donnerbalken: eine kleine Kulturgeschichte des stillen Örtchens*. Darmstadt: Primus.

Gaultier, René

1914 *Précis de coprologie clinique*. Parigi: Baillière.

George, Rose

2008 *The Big Necessity: the Unmentionable World of Human Waste and Why It Matters*. New York: Metropolitan Books.

Gershenson, Olga e Penner, Barbara, a cura di

2009 *Ladies and Gents: Public Toilets and Gender*. Philadelphia: Temple University Press.

Gorer, Geoffrey

1942 *Japanese Character Structure*. New York: Institute for Intercultural Studies.

Gregory, Morna E. e James, Sian

2006 *Toilets of the World*. Londra: Merrell.

Hammad, Manar

2008 "Les parcours, entre manifestations non-verbales et métalangage sémiotique", in *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 111, testo on-line, revues.unilim.fr, ultimo accesso il 22 maggio 2010.

Hands, Susan and Hands, Howard

1996 *The Little Blue Toilet Book: a Lighthearted Look at the World of Toilet Graffiti*. Innisfail, Qld.: Palmerston Publishing.

Hobson, Barry

2009 *Latrinae et Foricae: Toilets in the Roman World*. London: Duckworth.

Horan, Julie L.

1996 *The Porcelain God: a Social History of the Toilet*. Secaucus, N.J.: Carol Pub. Group.

Hulme, Peter and Youngs, Tim, a cura di

2002 *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

Inglis, David

2001 *A Sociological History of Excretory Experience: Defecatory Manners and Toilet Technology*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.

Janssens, Rudolf V.A.

1999 "Toilet training, shame, and the influence of alien cultures: cultural anthropologists and American policy making for postwar Japan 1944-1945", in *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, 285-306. Richmond, Surrey: Curzon.

Juuti, Petri S. and Wallenius, Katri J.

2005 *Brief History of Wells and Toilets*. Tampere: Tampere University Press.

Kira, Alexander

1966 *The Bathroom: Criteria for Design*. Ithaca (NY): Center for Housing and Environmental Studies, Cornell University; edizione ampliata *The Bathroom*, New York: Viking Press, 1976.

Knox, James

2003 *Robert Byron*. Londra: John Murray

Lambton, Lucinda

1998 *Temples of Convenience and Chambers of Delight*. London: Pavilion.

Lehr, Jay, Keeley, Jack, e Lehr, Janet, a cura di

2007 *Water Encyclopedia*, 5 voll. Hoboken (NJ): John Wiley & Sons.

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes tropiques*. Parigi: Plon.

Lewin, Ralph A.

1999 *Merde. Excursions in Scientific, Cultural, and Socio-Historical Coprology*. New York: Random House.

Magris, Claudio

2008 "Il vizio malinconico di farla franca: Eclissi dei vespasiani, abuso di birra e menefreghismo: così dilaga la moda maleducata della pipì per strada", *Il Corriere della Sera*, 31 agosto 2008.

Marsciani, Francesco

2007 *Tracciati di etnosemiotica*. Milano: FrancoAngeli.

Molotch, Harvey and Norén, Laura, a cura di.

2010 *Public Restrooms and the Politics of Sharing*. New York: NYU Press.

Monestier, Martin

1997 *Histoire et bizarreries sociales des excréments: des origines à nos jours*. Paris: Cherche midi.

Monga, Luigi

2003 *Hodoeporics Revisited/Ritorno all'odeporica*. Chapel Hill (NC): University of North Carolina.

Netzley, Patricia D.

2001 *The Encyclopedia of Women Travel and Exploration*. Westport, CT.: Oryx Press.

Praeger, Dave

2007 *Poop Culture – How America is Shaped by its Grossest National Product*. Los Angeles: Feral House.

Prignano, Angel Oscar

2007 *El inodoro y sus conexiones: la indiscreta historia del lugar de necesidad que, por común, excusado es nombrarlo*. Buenos Aires: Biblos.

Roche & Sie(n)

2010 "Cadavre exquis. Endlessness", 60-73. In *Values and Symptoms, monographic issue of Beyond*, 2.

Sabbath, Dan e Hall, Mandel

1977 *End Product: the First Taboo*. New York: Urizen Books.

Scott, David

2004 *Semiotics of Travel: from Gautier to Baudrillard*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

Sensemaya

2008 "The Semiotics of Toilet Signs", in *Sensemaya*, testo on-line, www.sensemaya.org, ultimo accesso il 22 maggio 2010.

Shannon, Devine

2004 "Inclusive Toilets", *MacGill Reporter*, 36, 12, testo on-line, ultimo accesso 22 maggio 2010.

Silguy, Catherine de.

2009 *Histoire des hommes et de leurs ordures: du Moyen âge à nos jours*. Paris: le Cherche midi.

Speake, Jennifer, a cura di.

2003 *Literature of Travel and Exploration: an Encyclopedia*, 3 voll. New York: Fitzroy Dearborn.

Sung-do, Kim

2002 "Une corrélation entre les trois espaces: l'univers, le corps, le temple", 227-42. In Barrier, Guy e Pignier, Nicole, a cura di. 2002 *Sémiotiques non verbales et modèles de spatialité: textes du congrès Sémio 2001*. Limoges: PULIM.

Tschirbs, Philipp Alexander

2007 *Das Klo in Kino*. Berlin: Lit.

Weinberg, Martin S. e Williams, Colin J.

2005 "Fecal Matters: Habitus, Embodiments, and Deviance", *Social Problems* 52, 3: 315-36.

Wright, Lawrence

1960 *Clean and Decent: The Fascinating History of the Bathroom and the Water Closet*. Londra e New York: Routledge and Kegan Paul 1960.

Žižek, Slavoj

2004 "Knee-Deep", Essay-Review of "Timothy Garton Ash. 2004. *Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of Our Time*", *London Review of Books*, 26, 17 (2 settembre 2004), testo on-line, www.lrb.co.uk, ultimo accesso il 22 maggio 2010.